45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 33 16 AOUT 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que faut-il penser de l'opinion enseignée dans un manuel d'Ecriture Sainte en usage dans un Grand Séminaire, qui réduit à une seule année la vie publique de Notre-Seigneur ?

R. — La question de la durée exacte du ministère public de Notre-Seigneur a été souvent agitée en ces vingt dernières années. Et les solutions diverses qui ont été proposées dans les milieux indépendants, voire même dans les milieux catholiques, mettent suffisamment en relief tout à la fois l'importance de la question, l'intérêt qu'elle suscite, et aussi sa très réelle complexité.

Nous ne signalerons qu'en passant, à titre de simple curiosité, l'affirmation catégorique de M. Guignebert. Selon lui, le ministère de Jésus se réduisit « certainement à quelques mois, peut-être à quelques semaines. » (Cf. *Le Christianisme antique*, p. 57, note 1). En bornant strictement notre enquête aux seuls auteurs catholiques, nous verrons que la durée du ministère public de N.-S. a été envisagée de trois manières :

a) Les uns, remettant en circulation une thèse qui eut beaucoup de vogue aux premiers siècles de l'Eglise, limitèrent à *une seule année* le ministère de N.-S. Signalons parmi eux van Bebber (1898) et surtout Belser (1903).

b) Les autres se prononcèrent pour *deux ans et quelques mois ;* entre autres : le P. Didon (1890) et Mgr Le Camus (1883) ; Pfättisch, O. S. B. (1911) ; le P. Prat, S. J. (1912) ; les PP. Lagrange et Lavergne (1926 et 1927).

c) D'autres enfin, et ce fut le plus grand nombre, maintinrent au ministère de N.-S. une durée de trois ans et quelques mois. Citons parmi eux : le P. Cornély, MM. Fouard, Fillion, Azibert, Vigouroux, et récemment M. Levesque dans son livre *Nos Quatre Evangiles* (Paris, Beauchesne, 2e édit. 1923) [1].

Entre ces trois solutions, laquelle convient-il de choisir ? Pour nous prononcer en connaissance de cause, interrogeons les données évangéliques et les données traditionnelles.

[1] Nous avons cru inutile de reproduire ici, même pour les auteurs cités, les titres des volumes ou articles de revues. On voudra bien, à l'occasion, se reporter à un Bulletin d'Exégèse du N. T. publié par le P. Prat dans les *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 82-84 ; on y trouvera de nombreuses informations bibliographiques.

A) Données évangéliques. — 1° *Les Evangiles Synoptiques.* — Ils semblent préconiser à première vue un ministère public qui n'aurait duré qu'un an et quelques mois. Ils ont, en effet, ordonné le récit de ce ministère suivant un plan quadripartite (baptême et tentation, prédications et miracles en Galilée, voyage vers Jérusalem, dernière semaine : la Pâque, arrestation, jugement, crucifixion, mort et résurrection) qui fait tout converger vers le drame du Calvaire. Ce plan quadripartite, que M. Levesque a eu le grand mérite de mettre si parfaitement en lumière, a été emprunté par Matthieu, Marc et Luc à la catéchèse orale ; mais s'il a le grand avantage d'exposer fort simplement, avec un intérêt en quelque sorte dramatique, la suite du ministère de Jésus, il a le grand inconvénient d'en estomper parfois les diverses phases, de passer presque complètement sous silence l'enseignement hiérosolymitain, de laisser supposer enfin que le ministère public de N.-S. n'a duré tout au plus qu'une année et quelques mois, ou même moins encore, comme le déclare si catégoriquement M. Guignebert.

Toutefois, cette impression que peut produire une lecture superficielle des Evangiles Synoptiques ne résiste pas longtemps à un examen minutieux des données chronologiques contenues dans ces écrits. On acquiert très vite la conviction qu'il y eut au moins trois Pâques durant le ministère public de N.-S.

En effet, dans les premiers temps de la prédication galiléenne nous voyons les Pharisiens reprocher à Jésus de laisser ses disciples arracher des épis un jour de sabbat et les manger (Mt., XII, 1 ; Mc., II, 23-24 ; Luc, VI, 1-2). Comme la moisson avait lieu vers Pâques, cet incident suppose qu'on était au printemps, peut-être même que la fête de la Pâque avait déjà eu lieu, puisque, selon une prescription du Lévitique (XXIII, 14) imposée comme loi perpétuelle pour tous les descendants et dans tous les lieux, on ne devait manger aucun épi nouveau avant que n'ait été faite l'offrande des prémices de la moisson, qui avait lieu le 16 Nisan, le second jour des solennités pascales. Or, après un intervalle de temps qui semble avoir été d'assez longue durée, les mêmes Evangiles Synoptiques mentionnent tous les trois le miracle de la 1re multiplication des pains (Mt., XIV, 13-21 ; Mc., VI, 31-44 ; Luc, IX, 10b-17). Depuis l'incident des épis froissés, Jésus a donné dans le Sermon sur la Montagne un résumé de sa doctrine ; de-

vant les hésitations soulevées par son enseignement et en raison des oppositions sourdes ou déclarées qui commencent à se manifester, il a inauguré la méthode parabolique ; il est allé à l'est du lac au pays des Géraséniens et a envoyé les Douze et les Disciples en mission. Ce sont là tout autant de faits qui ont demandé des mois. Or, quand les Apôtres, sur l'ordre de Jésus, font asseoir la foule par groupes d'environ cinquante, Marc fait remarquer qu'il y avait en cet endroit un gazon vert abondant (vi, 39), et S. Jean, qui lui aussi rapporte ce miracle, note qu'il y avait beaucoup d'herbe en cet endroit (vi, 10), détail qui ne doit pas nous surprendre, puisqu'il avait dit au verset 4 que « la Pâque, la fête des Juifs, était proche. » Cette description des quatre Evangélistes suppose les mois de mars ou d'avril. Et comme cette Pâque ne peut se confondre avec celle des épis froissés, en joignant à ces deux Pâques celle dans laquelle fut immolé Jésus, nous avons donc trois Pâques durant le ministère public de N.-S., donc un ministère à tout le moins de deux ans et quelques mois.

Enfin, si nous tenons compte de l'allusion que fait N.-S. aux appels réitérés qu'il adressa à Jérusalem (Mt., xxiii, 37 ; Luc, xiii, 34) ; si nous considérons les amitiés qu'il avait dans la Ville Sainte avec le propriétaire de l'ânesse ou du Cénacle, avec Joseph d'Arimathie et Nicodème, et, dans les environs, avec les habitants de Béthanie dont il était l'hôte assidu, il est de toute évidence que Jésus n'est pas venu à Jérusalem seulement pour y mourir. Les rédacteurs des Synoptiques n'ignoraient pas les divers pèlerinages qu'il avait accomplis au cours de sa carrière publique pour les différentes fêtes juives : Pâque, Pentecôte, Tabernacles ou Dédicace. S'ils ne les ont pas mentionnés, ce fut pour ne pas briser le plan de la catéchèse primitive qu'ils avaient adopté pour cadre de leurs récits.

Aux arguments irréfutables que nous avons essayé de mettre en relief on en ajoute parfois un autre, emprunté à Luc xiii, 7. S'approchant du figuier stérile, N.-S. lui dit : « Voilà *trois ans* que je viens chercher du fruit sur ce figuier et je n'en trouve pas ! » Comme le figuier est évidemment l'image du peuple juif, il était tentant de voir dans les « trois ans » mentionnés ici l'indication du temps précis depuis lequel N.-S. multipliait à son endroit ses efforts par sa prédication et ses miracles, le répit qui serait accordé au figuier à la demande du vigneron étant le symbole des quelques mois pendant lesquels Jésus allait faire encore entendre à son peuple égaré ses derniers appels. — Il est à craindre toutefois que ce chiffre de « *trois ans* » n'implique aucune donnée chronologique et n'ait ici qu'un sens purement symbolique. Un figuier ne produit pas au bout de trois ans, mais seulement après quatre ou cinq ans. Le temps normal écoulé, le propriétaire vint pour recueillir les fruits et il vint à trois reprises, pour indiquer par là, suivant l'usage du nombre trois en bien des circonstances, un cycle complet après lequel, semble-t-il, il n'y a plus rien à espérer. Aussi découragé donne-t-il l'ordre de couper un arbre qui abuse, sans profit pour lui et au détriment des autres plantes, de la sève nourricière du sol [1]. — Laissons donc de côté cet argument fort contestable ; aussi bien n'en avons-nous aucun besoin.

2° *Le Quatrième Evangile.* — Au moment où S. Jean, vers la fin du Ier siècle ou dans les premières années du second, écrivait son Evangile [2], les Synoptiques étaient certainement répandus dans toutes les Eglises et connus de la plupart des fidèles. Toutefois, plus on s'éloignait des événements et plus il était à craindre qu'avec la disparition de la génération directement catéchisée par les Apôtres ne se produisît quelque oubli ou quelque confusion relativement au ministère de Jésus, à sa durée, à ses différentes phases. On pouvait en venir à croire que la Galilée avait été presque le seul théâtre de la prédication et des miracles du divin Maître. Les récits synoptiques avaient laissé une lacune qu'il fallait combler, et ce fut pour les compléter en faisant le récit du ministère hiérosolymitain, comme aussi pour nous fournir un cadre réel qui permît de mieux situer dans l'ordre chronologique les différents événements qu'ils rapportaient, que l'Apôtre S. Jean au soir de sa vie, à la demande des Frères, rédigea à son tour un Evangile.

Or, dans cet Evangile, S. Jean, témoin direct de Jésus, mentionne expressément à tout le moins *trois* Pâques.

a) La première eut lieu deux mois environ après le baptême de N.-S. A la suite du miracle de Cana (Jo., ii, 1-11) et après un bref séjour à Capharnaüm, Jésus monta à Jérusalem pour la Pâque avec quelques disciples (ii, 13 et 23). Il y chassa les vendeurs du temple et s'entretint avec Nicodème.

b) La seconde eut lieu à l'époque de la multiplication des pains : « Or la Pâque, la fête des Juifs, était proche » (Jo., vi, 4). Il est impossible que cette Pâque coïncide avec celle qui suivit le miracle de Cana et qui eut lieu dans les tout premiers mois du ministère public. Il est pareillement impossible qu'elle soit identique avec la dernière, celle dans laquelle mourut Jésus ; elle en est, en effet, séparée, dans le récit de S. Jean, par la fête des Tabernacles (vii, 2) et par celle de la Dédicace (x, 22), à l'occasion desquelles Jésus monta à Jérusalem.

Evidemment, tous les partisans d'un ministère public limité à une année et quelques mois s'acharnent, mais en vain, contre ce verset 4 du chapitre vi de S. Jean. Ils font remarquer que S. Irénée (*P. G.*, vii, 782), Origène (*P. G.*, xiv, 463) et S. Cyrille d'Alexandrie (*P. G.*, lxxii, 385) n'ont pas lu le mot τὸ Πάσχα dans leur exemplaire du 4e Evangile. Si donc cette précision était le fruit

[1] Cf. Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, p. 380.
[2] Cf. Louis Pirot, *S. Jean*, 5e édit., p. 193 et suiv.

d'une addition postérieure, il ne resterait plus dans Jo. VI, 4, que les mots ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, mots qui pourraient faire allusion à une autre fête juive, par exemple à la fête des Tabernacles qui était alors la solennité par excellence.

Seulement, à côté des témoignages isolés de quelques Pères, — témoignages fort discutables et qui se ramènent à deux tout au plus, car, selon son habitude, S. Cyrille d'Alexandrie suit Origène[1], — il y a l'avis positif et unanime de tous les manuscrits, de toutes les versions, de tous les anciens écrivains grecs et latins, qui tous déposent nettement en faveur de l'authenticité des mots τὸ Πάσχα. Il y a aussi le contexte Jo., VI, 10. L'abondance de l'herbe ne permet pas de songer à la fête des Tabernacles, qui se célébrait en octobre. Ce détail, relevé par le 4e Evangile comme il l'avait été par Mt., XIV, 19 et surtout par Mc., VI, 39, impose nécessairement le printemps. Et comme ce printemps où eut lieu la multiplication des pains ne peut se confondre ni avec la première Pâque, qui eut lieu après quelques semaines de ministère en Galilée, ni avec la dernière dans laquelle Jésus fut arrêté et mis à mort, on ne peut esquiver la seconde Pâque indiquée au chap. VI de S. Jean. Nous avons donc certainement, d'après le 4e Evangile, trois Pâques durant le ministère public de N.-S. ; donc, un ministère qui ne saurait être inférieur à deux années et quelques mois.

c) Peut-on aller plus loin et trouver dans l'Evangile de S. Jean une quatrième Pâque, et donc la preuve que le ministère public de Jésus aurait duré non plus deux ans, mais trois ans et quelques mois ? Beaucoup l'ont cru, et ils ont voulu voir une Pâque dans la solennité du chap. V, 1, qui amène Jésus à Jérusalem. Sans désigner autrement cette fête, S. Jean se contente de dire : « Après cela, il y eut une fête [ἑορτή] des Juifs, et Jésus mont à Jérusalem. » On croit que cette expression sans autre qualificatif désigne la fête de la Pâque, et on le croit d'autant mieux qu'au chapitre précédent Jésus, en revenant de la première Pâque, dit aux disciples, après son entretien avec la Samaritaine : « Ne dites-vous pas : *Encore quatre mois* et voici venir la moisson ? » (Jo., IV, 35). On était donc alors au mois de décembre ou de janvier. La fête de Jo. V, 1 serait donc la seconde Pâque du ministère public ; celle de VI, 4, la troisième ; et la quatrième serait celle de la Passion.

Ce raisonnement, toutefois, est loin d'être aussi concluant qu'il le paraît au premier abord ; les deux arguments sur lesquels il repose sont l'un et l'autre sujets à caution.

D'abord, pour désigner la solennité visée, S. Jean emploie le mot ἑορτή sans article[2]. Cette solennité ne peut donc pas être l'une des grandes fêtes juives. D'ailleurs, l'Evangéliste signale celles-ci en les appelant par leur nom, qu'il s'agisse de la Pâque (II, 13 et 23 ; VI, 4 ; XIII, 1), de la fête des Tabernacles (VII, 2) ou de la Dédicace (X, 22). Nous sommes donc au chap. V vraisemblablement en présence d'une fête de second ordre, peu connue des étrangers. On a mis en avant celle des Pourim ou des Sorts qui se célébrait un mois avant la Pâque, le 14 et le 15 du mois d'Adar. Nous signalons cette hypothèse sans vouloir pour cela la faire nôtre.

Ensuite, il n'est pas certain que l'on puisse trouver dans Jo. IV, 35 une indication chronologique quelque peu précise pour situer dans le temps l'entretien de Jésus avec la Samaritaine et l'époque du retour en Galilée après la première Pâque. De nombreux commentateurs depuis Origène, et parmi eux Maldonat autrefois, et de nos jours Lagrange et Prat, ne veulent voir dans cette locution qu'une expression proverbiale, reçue en Palestine, pour dire qu'en toute chose il faut compter avec le temps ; le résultat ne suit pas immédiatement l'effort, de même que la moisson ne vient que quatre mois après les semailles. D'autres se demandent même si N.-S., suivant son habitude, n'aurait pas pris occasion des moissons jaunissantes pour parler de la moisson d'âmes qui se préparait. Le terme τετράμηνος signifiant l'espace de quatre mois serait un qualificatif qui se rapporterait au sujet sous-entendu σῖτος ; on aurait alors cette phrase : « Le blé a déjà quatre mois, et la moisson est proche[1]. » Mais alors on serait en avril ou mai, et non en décembre ou janvier, et Jésus aurait pu ne rester à Jérusalem que quelques semaines après la première Pâque. On s'expliquerait mieux d'ailleurs, à cette époque de l'année, et la fatigue de Jésus au milieu du jour près du puits de Jacob, et la demande qu'il adresse à la Samaritaine avec la promesse si appréciée qu'il lui fait d'une eau destinée à étancher à jamais la soif.

Ces quelques explications suffisent pour montrer que si Jo. V, 1, combiné avec Jo. IV, 35 peut servir de base à l'hypothèse d'une quatrième Pâque au cours d'un ministère public de Jésus, cette base n'est pas sans être quelque peu branlante.

B) Données traditionnelles. — Les trois opinions que nous avons signalées : un an, deux ans, ou trois ans et quelques mois, ont eu leurs partisans parmi les Pères et les écrivains ecclésiastiques.

Dans l'Eglise primitive on crut plutôt que le ministère de N.-S. n'avait guère dépassé une année. Mais, remarquons-le bien, on adopta ce sentiment pour des motifs d'ordre mystique, et quand on voulut recourir à l'exégèse pour le justifier, on s'appuya non sur une exégèse littérale, mais sur une exégèse symbolique. Ainsi, selon les Gnos-

[1] Les textes d'Irénée, Origène et Cyrille d'Alexandrie ont été scrupuleusement examinés et judicieusement discutés par le P. Pfättisch dans sa brochure *Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu*, p. 3-66.

[2] C'est la leçon la plus autorisée. Elle se trouve dans A, B, D, ; c'est celle qu'ont à bon droit adoptée les éditeurs critiques du N. T. : Vogels, Lagrange, Nestle, Von Soden, pour ne signaler que les plus récents.

[1] Cf. Durand, *Evangile selon S. Jean*, p. 542, 543 ; et Prat, *op. cit.*, p. 91-92.

tiques et d'après Luc III, 22, Jésus « âgé d'environ trente ans » avait commencé son ministère à 29 ans et il l'avait achevé à 30, car avec ses douze mois de vie publique, il avait atteint le chiffre fatidique des *Eons*. — De même, Clément d'Alexandrie voulait que Jésus n'ait prêché qu'une année, parce que, selon le texte d'Isaïe, LXI, 2, cité par S. Luc, IV, 19, l'Esprit l'avait envoyé prêcher *l'année de grâce* du Seigneur (*Stromat*, I, 21; édit. Stählin, Leipzig 1906, p. 90). — Gaudence de Brescia prouvait que l'hostie du Calvaire était bien « *un agneau d'un an*, » puisqu'une année seulement s'était écoulée entre le baptême de Jésus et sa Passion (*Sermo* III : *P. L.* XX, 865). — Néanmoins ces arguments d'ordre mystique n'en imposaient pas à tous. Dans *l'année de grâce* du prophète Isaïe. Origène voyait tout le ministère public, quelle qu'en ait été la durée ; et S. Epiphane, toute la période durant laquelle l'enseignement de N.-S. avait été accueilli favorablement par la foule avant que ne vînt à se manifester l'opposition d'abord sourde, puis déclarée des Scribes et des Pharisiens. Et à l'exégèse symbolique des Gnostiques S. Irénée opposait hardiment la lettre même du 4e Evangile : le ministère de N.-S., disait-il, ne pouvait pas avoir duré *une* année seulement, puisque d'après S. Jean Jésus avait célébré au moins trois Pâques. (*P. G.*, VII, 782 sq.).

Les Pères et les écrivains ecclésiastiques en restaient en effet à ce chiffre de *trois* Pâques. Ceux qui, comme S. Irénée, voyaient une Pâque dans la fête innomée du chap. V, 1, identifiaient cette Pâque avec celle du chap. VI, 4 ; et alors, — ou bien ils voyaient dans la remarque de Jo., VI, 4 : « La Pâque fête des Juifs était proche, » une allusion à un passé récent, — ou bien ils croyaient, avec Tatien, à une interversion des chap. V et VI du 4e Evangile. Mais les Pères et les écrivains ecclésiastiques n'ont jamais supposé dans les premiers siècles qu'il fût nécessaire d'imaginer une Pâque intermédiaire entre celle qui suivit les noces de Cana et celle que suppose la première multiplication des pains ; la plupart d'entre eux ont réduit le ministère public de N.-S. à une durée de deux ans et quelques mois. Sans doute, on les voit parfois parler de *trois années* (cf. Tertullien, S. Jean Chrysostome) ; mais, si l'on ne sépare pas leur assertion du contexte, on a tôt fait de s'apercevoir qu'ils comptent pour une année complète, la première année, les deux mois environ qui s'écoulèrent entre le baptême de Jésus et la Pâque qui suivit les noces de Cana. Alors que Clément d'Alexandrie, Jules Africain, le Pseudo-Cyprien, S. Hippolyte, Gaudence et Philastre de Brescia, S. Ephrem et quelques autres se prononcèrent pour un ministère d'un an et quelques mois, S. Irénée, Tertullien, Apollinaire de Laodicée, Origène, S. Epiphane, S. Jérôme, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Jean Chrysostome, limitèrent résolument à deux ans et quelques mois le ministère de Notre-Seigneur.

Il fallut atteindre le IVe siècle pour entendre parler pour la première fois, avec Eusèbe de Césarée, d'un ministère public de trois années et quelques mois. L'opinion des deux ans et demi était même à cette époque si couramment admise que personne avant le VIe siècle ne reprit à son compte la thèse de l'évêque de Césarée. Voici comment, d'après le P. Prat, ce dernier était parvenu à ce résultat :

« L'annaliste païen Phlégon notait pour l'an 4 de la 202e Olympiade (répondant à l'an 33 de notre ère) une éclipse extraordinaire de soleil et un grand tremblement de terre. Son texte ne nous étant parvenu que de seconde ou troisième main, nous ignorons s'il identifiait ces phénomènes avec ceux qui, d'après l'Evangile, signalèrent la mort du Christ ; mais Eusèbe ne doutait pas de l'identité. Comme S. Luc date le baptême de la 15e année de Tibère (c'est-à-dire de l'an 29, si l'on compte les années de Tibère à partir de la mort d'Auguste), la Passion du Sauveur devait tomber la 19e année de Tibère, et, par conséquent, du baptême à la Passion s'écoulaient plus de trois années. Eusèbe dit « trois ans et demi » ; et il fixe effectivement dans sa *Chronique* la Passion du Christ à la 19e année de Tibère. Il s'autorise pour cela de l'Evangile de S. Jean, sans toutefois expliquer comment ce témoignage lui est favorable [1]. »

Que conclure de cet inventaire des données traditionnelles ? C'est qu'il n'y a pas, en l'occurrence, de tradition proprement dite, et que si les exégètes du moyen âge et les commentateurs modernes furent plutôt favorables en général à un ministère public de *trois ans* et quelques mois, les Pères et les écrivains des cinq premiers siècles, à l'exception d'Eusèbe, se prononcèrent pour un ministère de *deux ans* et quelques mois.

C) Conclusions. — Et maintenant, il nous sera facile de conclure.

1° La thèse qui limite à une année la durée du ministère public de N.-S. ne devrait jamais figurer dans un Manuel d'Ecriture Sainte en usage dans un Grand Séminaire. Vous avez pu vous en rendre vous-même facilement compte, cette thèse est tout aussi contraire aux données chronologiques des Evangiles Synoptiques qu'elle l'est au texte formel du 4e Evangile.

2° On peut admettre, ou que le ministère public de N.-S. a duré deux ans et quelques mois, ou qu'il a duré trois ans et quelques mois. Ce sont là des questions qui se peuvent débattre en toute liberté entre exégètes et commentateurs. Comme la fête innomée de Jo. V, 1 n'est pas, selon toute vraisemblance, une Pâque, on ne peut reprocher aux partisans d'un ministère de deux ans et quelques mois de supposer en S. Jean une interversion des chap. V et VI ; et quand on tente une Synopse des Evangiles, on a tôt fait de s'apercevoir, si l'on

[1] Cf. *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 90.

s'en tient au principe des trois années de prédication, qu'on a quelques difficultés à remplir la seconde année. Par ailleurs, une durée de deux ans et quelques mois s'accorde mieux avec la date suggérée par S. Luc III, 1 pour le début du ministère du Précurseur, et celle de plus en plus communément admise pour la mort de N.-S., soit le 18 mars 29, soit le 7 avril 30.

Q. — Notre conférence avait pour sujet les trois questions suivantes : *a)* Les Limbes avant l'Ascension de N.-S. J.-C. *b)* Après l'Ascension. *c)* Y a-t-il là des adultes ?

Pour les deux premiers points S. Augustin et S. Thomas ont fait les frais des affirmations et des preuves.

Sur la 3e question, il y a eu des divergences. La majorité était pour la négative ; une petite minorité, pour l'affirmative.

Les tenants de la première opinion mettaient en avant le Docteur angélique qui a écrit, au sujet des infidèles de bonne foi, que s'il le fallait, Dieu enverrait un ange pour les baptiser ou, si l'on veut, pour les amener au baptême de désir.

Les autres disaient qu'il doit y avoir des adultes de l'Ancien et du Nouveau Testament. De l'Ancien, ceux qui n'avaient point été circoncis, s'il s'agit d'hommes ; rachetées, s'il s'agit de femmes, suivant les prescriptions de la loi mosaïque ; et qui, étant de bonne foi et ayant suivi les prescriptions de la loi naturelle, étaient morts en aimant ou craignant la justice divine. De même, dans le Nouveau Testament, il leur semblerait qu'il faut penser ainsi pour les infidèles qui, de bonne foi aussi, et ayant parfois péché gravement, sont morts cependant dans l'amour de la divinité et la crainte de ses jugements.

A quelqu'un qui disait qu'il n'y avait aux limbes que les enfants morts sans baptême, j'ai demandé s'il fallait y compter tous les petits Hébreux morts avant l'âge de raison, puisqu'alors il fallait pour se sauver la foi au Messie Rédempteur. « Certainement ! » m'a-t-il répondu, et, en savant théologien, il m'a dit : « Parce que le baptême agit *ex opere operato,* » ce que je sais et ne discute point. Mais il était autrement gêné quand je lui ai demandé : « Pourquoi, quand vous baptisez un nouveau-né, l'interrogez-vous, alors qu'il est incapable de vous répondre ?... Et ne pensez-vous point que « à la circoncision » ou « à la présentation au Temple » il devait y avoir un interrogatoire similaire, avec effets analogues ? Par la circoncision et la présentation, ces enfants devenaient membres, non seulement de l'âme, mais encore du corps de l'Eglise. »

Je serais heureux que le savant *Ami du Clergé* projette un peu de sa science théologique sur ces questions, en traitant les trois points de notre conférence.

R. — L'*Ami* n'a pas l'intention de traiter à fond les trois points de la conférence : il y faudrait des volumes. Nous nous bornerons à quelques indications. Pour une étude plus développée, le lecteur voudra bien se reporter à l'article *Limbes* du *Dict. de Théol. cath* et aux autres travaux que nous signalerons au cours de cette réponse.

I. Qu'étaient les limbes avant l'Ascension de N.-S. Jésus-Christ ? — Avant Jésus-Christ, il faut distinguer les limbes des Patriarches et les limbes des enfants morts avec le péché originel et des assimilés, les premières ne devant durer que jusqu'à l'Ascension, les secondes étant, de leur nature même, perpétuelles. Pour l'instant, ne nous occupons que des premières.

Ces limbes étaient le séjour où les âmes des justes, morts avant Jésus-Christ, jouissaient du repos en attendant que le Sauveur vînt leur ouvrir le ciel. Pour désigner ce lieu, les contemporains de Notre-Seigneur et les anciens Pères employaient l'expression métaphorique de *sein d'Abraham* (cf. Luc, XVII, 22, 23). Le mot « limbes » est d'usage plus récent. Les commentateurs de Pierre Lombard s'en sont servis : Albert le Grand distingue le *limbus sanctorum Patrum* et le *limbus puerorum* (In IV *Sent.*, dist. 44-45). Il signifie « bordure, » les limbes étant comme la bordure de l'enfer : *limbus est ora vestimenti, sicut locus ille in ora fuit inferni (ibid.*, dist. 1, a. 20).

Sur l'existence et la nature de ces limbes des Patriarches, on consultera dans le *Dict. de Theol. cath* l'article *Abraham (Sein d')*, t. I, col. 111.

Evidemment, ce lieu de pure expectative devait être essentiellement temporaire. Lorsque l'âme de Jésus-Christ descendit aux « enfers, » les justes enfermés dans les limbes jouirent de la vision béatifique. Mais leur entrée dans le séjour du paradis céleste ne se produisit qu'à l'Ascension du Sauveur. Voir, sur ce point, dans le *Dict. de Theol cath.*, l'article *Descente aux Enfers*, et dans l'*Ami* une consultation particulière, 1920, p. 600.

II. Les limbes après l'Ascension. — Il s'agit ici des limbes des enfants morts sans baptême (ou sans l'équivalent de baptême) et des assimilés. A ces limbes, l'Ecriture ne fait aucune allusion. S. Jean (III, 4) affirme simplement que tous ceux qui ne sont pas renés de l'eau et de l'Esprit sont exclus du royaume de Dieu et de sa vie éternelle. Ce qui ne signifie pas qu'ils seront condamnés aux mêmes tourments éternels que ceux qui auront personnellement péché. Le cardinal Billot a rappelé fort exactement que les textes scripturaires ne visent que les adultes qui auront pu accepter ou refuser le message évangélique. Le jugement se fondera sur la qualité des œuvres que l'on a faites : il n'est donc pas ici question de ceux qui n'ont pu poser des actes humains, c'est-à-dire opter, en connaissance suffisante de cause, entre le bien et le mal moral. La question du sort des enfants morts sans baptême et de ceux qu'on leur pourrait assimiler reste en dehors de la perspective évangélique (Voir *Etudes*, t. 143, p. 18-20). Le seul principe révélé qu'on puisse invoquer dans le problème des enfants morts avec le péché originel, c'est l'affirmation si souvent répétée de l'éternelle justice.

C'est la tradition qui, peu à peu, a su distinguer le sort des enfants morts sans baptême du sort des adultes personnellement responsables et pécheurs. Par réaction contre le pélagianisme, S. Augustin et les Pères du XVIe concile de Carthage (418) condamneront l'opinion qui place « dans le royaume des cieux ou ailleurs un lieu intermédiaire où les enfants qui ont quitté cette

vie sans le baptême vivraient heureux. » Mais « d'après le texte même du canon et d'après le commentaire qu'en fait S. Augustin (*De Anima et ejus origine*, l. II, c. 12, n. 17 : *P. L.*, t. 44, col. 505-506), le concile vise l'existence d'un lieu intermédiaire *tel que le rêvent les Pélagiens*. L'affirmation pélagienne impliquait équivalemment la négation de la coulpe, tout au moins celle de la peine due au péché originel chez les enfants... Elle impliquait l'entrée temporaire pour les enfants dans le paradis du bon larron, en attendant le royaume des cieux et la résurrection... Ne pas exclure du ciel les enfants morts sans baptême, affirmer que le baptême n'est pas nécessaire pour arriver au royaume des cieux, voilà ce qui va contre la foi, ce que S. Augustin et le concile condamnent quand ils rejettent l'affirmation pélagienne sur un lieu intermédiaire entre l'enfer et le ciel. » (A. Gaudel, art. *Limbes*, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. IX, col. 763).

Bien que le concile établisse une association entre le démon et les enfants morts sans baptême, il ne parle ni de tourments, ni de flammes, ni de douleurs. Néanmoins la doctrine des limbes n'apparaît pas encore positivement affirmée. Cette affirmation sera l'œuvre de la tradition postérieure : de plus en plus, on distinguera la nature du péché originel et celle des péchés personnels. Sans doute, on affirmera que les enfants morts sans baptême, n'étant exempts ni de coulpe ni de peine, doivent être exclus du ciel pour l'éternité ; mais, au nom de la justice, on assignera à ces enfants un sort spécial en rapport avec les conséquences du péché originel.

Le principe de cette distinction est nettement posé par S. Grégoire le Grand pour les justes de l'ancienne loi : ils sont retenus dans l' « enfer supérieur » en raison de la faute originelle ; ils n'y souffrent pas de supplices, puisqu'ils n'ont pas de fautes personnelles (*Moral.*, l. XIII, c. 44 : *P. L.*, t. 75, col. 1038). Mais c'est à S. Anselme le premier qu'il faut faire remonter la précision théologique touchant le caractère *privatif* des conséquences de la faute originelle. Abélard, s'inspirant de cette doctrine, s'exprime d'une façon très nette : « La peine des enfants morts sans baptême, dit-il, nous est présentée par S. Augustin dans l'*Enchiridion* comme très douce. J'estime que cette peine ne consiste pas en autre chose qu'en ce qu'ils souffrent les ténèbres ; c'est-à-dire en ce qu'ils sont privés de la vision de la majesté divine sans aucun espoir de récupérer cette vision. » Cette doctrine d'une peine privative est nettement affirmée désormais, et Innocent III la sanctionne dans sa lettre à l'archevêque d'Arles : *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei* (Denz.-Bannw., n. 410). Cette distinction des peines du péché originel et du péché actuel implique, semble-t-il, la distinction des états et, partant, des lieux des âmes coupables du seul péché originel ou des péchés actuels. On trouve cette nouvelle distinction dans Guillaume d'Auvergne : *Collati sunt... in loco qui nec sit pœnæ actualis nec gloriæ* (*De Universo*, I-II, t. I, p. 684) ; et elle devient classique avec Albert le Grand et surtout S. Thomas, *Sent.*, l. 2, dist. 33, q. 2, a. 1 et 2 ; l. 3, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 21 ; *De Malo*, q. 5, a. 2 ; etc. Jean XXII (21 nov. 1321) consacre la distinction des lieux dans sa lettre *Nequaquam sine dolore* aux Arméniens : « *Docet* [romana Ecclesia...] *illorum.. animas, quæ in mortali peccato, vel cum solo originali discedunt, mox in infernum descendere : pœnis tamen* AC LOCIS DISPARIBUS *puniendas.* » (Denz.-Bannw., ed. 17a, n. 3049).

Ce dernier texte, tout récemment mis en valeur par A. Straub, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 1928, p. 52 suiv., et auparavant par F. Segarra, dans les *Estudios eclesiasticos*, 1926, p. 438 suiv., [1] non seulement éclaire le sens de la condamnation portée par le successeur de Jean XXII, Benoît XII, contre la sixième des erreurs professées par les Arméniens (Denz.-Bannw., n. 534), mais encore dissipe la difficulté qu'on pourrait déduire de la proposition de foi de Michel Paléologue (insérée au 2e concile de Lyon, 1267), et reproduite au concile de Florence, 1439 : « *Illorum animas qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere,* PŒNIS TAMEN DISPARIBUS PUNIENDAS. » Sans doute, comme l'affirme M. Gaudel dans l'article *Limbes*, « le concile laisse sans réponse précise la question de la localisation de ceux qui meurent avec le seul péché originel » ; mais il faut également dire avec le même auteur que « la croyance générale depuis longtemps ne plaçait plus les enfants dans les flammes. » Le mot DISPARIBUS *pœnis* à lui seul indique, dans les peines, une différence *d'espèce* et non de degré ; peines *dissemblables* et non peines *inégales*. Cette conclusion que l'étude objective du texte conciliaire suggérait à M. Gaudel (et, avant lui, au cardinal Billot, *Etudes*, 20 octobre 1919, 5 avril 1920) se trouve renforcée par l'assertion de Jean XXII dont ne font état ni le cardinal, ni le professeur strasbourgeois.

L'interprétation qu'Abélard avait donnée de la pensée de S. Augustin était inexacte : il semble bien que le grand docteur africain ait admis, pour les enfants morts sans baptême, une véritable peine positive, quoique très douce. L'opinion augustinienne, abandonnée depuis S. Anselme, reprend aux XVIe et XVIIe siècles quelque apparence de vitalité avec Bellarmin, Estius, Pétau, Bossuet. Mais cette manière de voir ne prévalut pas à Rome, et le livre du cardinal Sfondrate : *Nodus prædestinationis solutus*, favorable à la solution de S. Thomas, ne fut pas condamné par Innocent XII, malgré les pressantes instances de l'évêque de Meaux. Un document authentique du

[1] Les *Estudios* de juillet 1928, p. 376, contiennent un nouvel article sur le texte de Jean XXII. L'auteur, le P. Segarra, S. J., y maintient, contre le P. Straub, le caractère de définition *ex cathedra* du document de Jean XXII. Il nous semble difficile d'admettre pareille thèse. — *Estudios eclesiasticos*, revista trimestral, redactada por Padres de la Compania de Jesus, Madrid, Plaza de Santo Domingo, 14. Abonnement annuel : Espagne, et pays ayant adhéré à la convention postale : 8 pesetas ; autres pays : 10 pesetas.

magistère devait, à la fin du XVIII^e^ siècle, donner expressément à la croyance aux limbes droit de cité dans l'Église catholique :

« Ricci, évêque schismatique de Pistoie, en traitant dans son fameux synode de fable pélagienne la croyance aux limbes, donna occasion à Pie VI d'exprimer nettement la pensée de l'Église sur le sort de ceux qui meurent avec le seul péché originel. Le pape déclare « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques la proposition selon laquelle doit être rejeté comme une fable pélagienne l'endroit des enfers, *appelé vulgairement limbes des enfants*, dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam sans la peine du feu, comme si écarter de ces âmes la peine du feu, c'était remettre en honneur la fable pélagienne d'après laquelle il y aurait un lieu et un état intermédiaire exempts de faute et de peine entre le royaume des cieux et la damnation éternelle. » (Denz.-Bannw., n. 1526).

« De ce texte, continue M. Gaudel, il faut conclure que l'existence des limbes des enfants, tels que les fidèles les conçoivent, c'est-à-dire d'un état exempt de la peine du feu, mais laissant les âmes soumises à la faute originelle et à la peine du dam, n'est point une fable pélagienne, mais une croyance orthodoxe. Aussi, dans le schéma de la *Constitution dogmatique sur la doctrine catholique*, qui devait être soumise au concile du Vatican, est-il dit que ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés pour toujours de la vision béatifique, tandis que ceux qui meurent avec un péché actuel grave souffriront en outre les tourments de l'enfer : *Omnes igitur qui in actuali peccato mortali funguntur, a regno Dei exclusi cruciatus gehennæ in qua nulla est redemptio in æternum sustinebunt; etiam qui cum solo originali peccato mortem obeant, beata Dei visione carebunt.* » (*Acta et decreta Concilii Vaticani* dans la *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 565).

On le voit, ces documents évitent de se prononcer sur la question du *lieu* des limbes : ils enseignent simplement l'existence d'un *état* intermédiaire entre l'état des élus (élus du ciel ou encore au purgatoire) et des damnés ; l'existence d'une peine propre au péché originel et consistant dans la privation éternelle de la vue de Dieu. Il est toutefois intéressant de signaler que Jean XXII a parlé non seulement des peines, mais des *lieux* dissemblables.

III. Des adultes dans les limbes ? — La question ne se pose pas pour les adultes d'âge, assimilés aux enfants à cause du non développement de leur raison. Les *amentes*, les *insensati*, non baptisés, sont de pauvres créatures humaines dont, d'une façon anormale, soit par hérédité, soit par accident, soit par maladie, la raison a été complètement et perpétuellement obscurcie et qui, au point de vue intellectuel et moral, sont pleinement assimilables aux enfants.

Il s'agit donc des adultes dont la raison s'est développée conformément aux lois de la physiologie et de la psychologie humaines.

1° Certains, écrit notre correspondant, « *disaient qu'il doit y avoir des adultes de l'Ancien et du Nouveau Testament. De l'Ancien : ceux qui n'avaient point été circoncis, s'il s'agit d'hommes, rachetés, s'il s'agit de femmes, suivant les prescriptions de la loi mosaïque et qui, étant de bonne foi et ayant suivi les prescriptions de la loi naturelle, étaient morts en aimant ou craignant la justice divine. De même, dans le Nouveau Testament, il leur semblerait qu'il faut penser ainsi pour les infidèles qui, de bonne foi aussi et ayant parfois péché gravement, sont morts cependant dans l'amour de la divinité et la crainte de ses jugements.* »

Autant de mots, autant d'erreurs. L'*Ami* s'est expliqué depuis longtemps sur ce sujet, et nous nous contenterons ici de quelques brèves réponses, avec références à nos articles antérieurs.

Premièrement : aux remèdes du péché originel prévus par la loi mosaïque, il faut ajouter, pour les enfants des peuples autres que les Juifs, *le remède de nature*, qui, jusqu'à N.-S. Jésus-Christ, a pu faciliter à tous la rémission du péché originel. Voir *Ami* 1922, p. 725 et suiv.

Deuxièmement : même en admettant que des hommes et des femmes de l'A. T. n'aient pas été purifiés du péché originel par le rite du remède de nature ou par la circoncision, il ne s'ensuit pas encore que, morts à l'état d'adultes, ils aient pu aller dans les limbes. Dans l'hypothèse émise par notre correspondant, ces adultes ont été « de bonne foi » ; ils « ont suivi les prescriptions de la loi naturelle ; » ils sont « morts en aimant ou en craignant la justice divine. »

Il semble bien (ne serait-ce que par opposition à la phrase suivante dans son texte) que notre correspondant exempte ces adultes de bonne foi et « naturellement vertueux » de toute faute grave. Or, la bonne théologie nous enseigne que sans la grâce divine observer tous les préceptes de la loi (naturelle) même quant à la simple substance des œuvres, est impossible à l'homme déchu ; bien plus, la doctrine la plus commune veut que, pour éviter le péché mortel pendant un laps de temps assez long, l'homme ait besoin du secours de la grâce sanctifiante : « *Ad servandum omnia legis præcepta, etiam quoad nudam substantiam operum, est ei necessaria gratia.. ; communior... doctrina est, quod gratia habitualis seu sanctificans est determinate requisita ad hoc ut possit diu vitari mortale peccatum.* » (Billot, *De Gratia*, thèses II et IV). Mais si la « grâce divine » est déjà nécessairement intervenue, l'adulte « naturellement vertueux » est dans l'ordre surnaturel et s'oriente vers la fin surnaturelle. Cette conclusion s'impose d'autant plus que notre correspondant ajoute que ces adultes sont « morts en aimant ou en craignant la justice divine. » Ils sont donc supposés connaître explicitement Dieu et sa qualité de rémunérateur ; cette connaissance, si elle n'est pas encore la foi, dès là qu'elle est soutenue et fortifiée par la grâce qu'on suppose agissante en l'âme de l'adulte, conduira à brève échéance celui-ci à la foi. Voir *Ami* 1925, p. 360-362. Que notre correspondant veuille bien se reporter à l'*Ami* 1921, p. 482 (lequel le renverra encore à 1895, p. 109 ; 1901, p. 1121), et il pourra à loisir méditer la thèse, maintes fois proposée et démontrée, qu' « il est impossible qu'un homme adulte jouissant de sa raison, évite tout mal

grave, tout péché mortel, sans mériter la béatitude éternelle. »

Troisièmement : cette conclusion s'impose à fortiori dans l'hypothèse spécialement formulée (on ne voit pas trop pourquoi) à propos des « *infidèles qui, de bonne foi, et ayant parfois péché gravement, sont morts cependant dans l'amour de la divinité et la crainte de ses jugements.* » Et notre « à fortiori » repose sur ceci : c'est que la grâce divine est moralement (médicinalement) nécessaire à l'homme déchu pour observer la loi naturelle ; tandis qu'elle est *absolument* nécessaire au pécheur pour se relever du péché : « *Non jam per accidens tantum et ratione alicujus contingentis circumstantiæ, sed per se et ratione sui est absolute et simpliciter necessaria homini gratia quantum ad tria : . . quantum ad resurrectionem a peccato.* » Ici donc, et à fortiori, pour l'adulte infidèle, pécheur, mais pénitent, le paradis, s'il persévère dans sa pénitence, ou l'enfer, s'il fait une pénitence insuffisante ou s'il retombe dans le péché.

Voir l'*Ami* de 1921, *loc. cit.* pour la réfutation de la thèse des limbes réservées aux païens vertueux.

2o Mais la discussion de nos interlocuteurs une fois engagée sur une pente funeste, n'a pas su s'arrêter. Voici, en effet, que l'un d'entre eux se demande s'il ne faut pas placer aux limbes tous les petits Hébreux morts avant l'âge de raison, « puisqu'alors il fallait, pour se sauver, la foi au Messie Rédempteur. »

Evidemment, la foi au Rédempteur était nécessaire pour le salut ; mais qui a jamais prétendu que cette foi devait être formulée en acte par l'enfant lui-même pour être sauvé avant l'âge de raison ? Pas plus qu'aujourd'hui les enfants de chrétiens en recevant le baptême, les enfants qui naquirent avant le Christ, en recevant la circoncision ou le remède de nature, n'étaient tenus de produire personnellement un acte de foi au Rédempteur futur. Le rite sanctificateur, accompli sur l'enfant, produisait infailliblement son effet, *quasi ex opere operato* déclare S. Thomas (*In IV Sent.* dist. 1, q. 2, a. 6, sol. 1, ad 2um), c'est-à-dire, comme l'expliquent les théologiens à propos de la causalité des sacrements, en tant que le rite sanctificateur était la *condition* nécessaire et infaillible de la remise du péché originel et de la participation à la grâce

Il n'était donc pas nécessaire d'être bien savant pour ne pas exclure du paradis tous les petits enfants hébreux morts avant l'âge de raison. Certes, tout comme les âmes des justes adultes de l'Ancien Testament, leurs petites âmes durent attendre la venue libératrice du Rédempteur ; mais cette attente avait pour séjour les limbes des Pères et non les limbes des enfants. Notre correspondant avait profondément raison d'assimiler, quant à leur effet, la circoncision et le baptême. Quant aux rites de l'interrogatoire baptismal, ils sont tout à fait en dehors de l'essence du sacrement, et, par conséquent, l'incorporation des enfants à l'Eglise et leur sanctification ne sont point les effets de cet interrogatoire. Donc, inutile de chercher ici quelque chose d'analogue dans la circoncision. Nous ne parlons pas de la présentation au Temple qui n'était pas, même pour les filles, le remède de nature. Toutes ces considérations sont *extra quæstionem.*

3o Un dernier problème pourrait être agité touchant certains adultes, d'âge et même de raison, — en entendant ici la raison inférieure, celle qui s'attache à la connaissance des choses matérielles et purement humaines, — mais qui, au point de vue de la conscience et de la raison supérieure, vivent dans la totale ignorance de Dieu et des choses de leur salut. Un tel état d'âme est-il possible ? De tels adultes sont-ils incapables de péché et, partant, de damnation ? Mais, par contre, sont-ils dans l'impossibilité de faire un acte salutaire et de s'avancer dans la voie du salut ? Et, en fin de compte, sont-ils destinés à peupler les limbes ? Toutes ces questions ont été magistralement discutées il y a quelques années par le cardinal Billot, et notre correspondant pourra se reporter à ce que l'*Ami* en a écrit en 1921, p. 482 et suiv.

Q. — A propos du jeûne :

1o Vu le can. 1250, peut-on maintenant manger des œufs et du laitage à la collation du soir des jours de jeûne ? Puisque, de droit commun, il n'y a plus de restriction, pourrait-on dire qu'on peut à cette collation manger des œufs en petite quantité, ou de la nourriture où entrent des œufs, et cela au même titre que le poisson que les théologiens autorisent ?

2o Comment invoquer une coutume (can. 1251, § 1) dans un pays de mission datant de peu d'années ? Avant le Code, nous avions un indult pour les jours de jeûne, permettant le laitage à midi et le soir, et les œufs au repas principal ; mais cet indult n'avait été publié que depuis peu pour les néophytes. Le matin, les néophytes ne prenaient rien, et cependant, malgré l'absence de coutume, l'Ordinaire les a autorisés, et avec raison, depuis le Code, à prendre un peu de banane.

R. — Ad I. Le can. 1250 ne définit que la loi de l'abstinence. Il déclare que font abstinence ceux qui mangent des œufs, des laitages, ou usent de condiments tirés de la graisse des animaux, et que l'abstinence dont il s'agit est celle de toute viande, mais de la viande uniquement. Bien que ce canon se trouve sous la rubrique générale *Abstinence et jeûne*, il ne signifie rien de plus. Il ne définit pas le jeûne. Il n'entre dans le jeûne qu'autant qu'y entre l'abstinence. Ainsi, il vaut pour le repas principal des jours de jeûne : lorsque, les jours de jeûne, la loi comportera seulement l'abstinence, comme dans ce repas principal, ce repas pourra être composé suivant le menu du can. 1250 ; des œufs pourront y paraître. Mais lorsque la loi du jeûne fixera un menu spécial, comme pour la collation du matin et celle du soir, ce menu sera déterminé selon la coutume approuvée de chaque lieu. On ne prendra à ce repas, soit comme quantité, soit comme qualité, que les aliments permis pour ces repas spéciaux : le can.

1250 devient ici un accessoire, et toutes ces parties ne sont pas applicables. Le principe général de l'abstinence de toute chair demeure, mais, généralement parlant, c'est tout ; la loi à appliquer est alors plus rigoureuse que celle du can. 1250 à proprement parler.

Ad II. Dans ces lieux neufs, où la coutume ne saurait avoir eu le temps de s'établir, les supérieurs donnent généralement des instructions, ou au moins des indications, qui précisément vont établir cette coutume, qui prescrira en son temps. Notez que la coutume dont il s'agit n'est pas chose arbitraire. Elle met en œuvre et en pratique le principe qui règle les proportions de ces petits repas. Certains moralistes prennent gravement une balance, et des poids bien vérifiés. La coutume applique le principe : ne rien prendre de superflu et d'abondance, mais uniquement ce qui est strictement nécessaire à la vie et à l'accomplissement des devoirs d'état. On comprend que ce nécessaire varie non seulement suivant les individus, mais aussi suivant les lieux, en raison des climats par exemple. Rien de mieux pour établir ce qui est juste et raisonnable, que la coutume approuvée et sage, parce qu'elle est basée précisément sur ces nécessités de bon sens et d'expérience qu'aucune balance ne fait sentir.

Votre Ordinaire a lancé la coutume ou du moins l'expérience qui permettra de voir ce qu'elle doit être et comment elle doit s'établir. Les coutumes des lieux, meilleures interprètes de la loi générale (cf. can. 29), concilient généralement les nécessités locales avec le précepte de la pénitence imposée du jeûne. C'est pour ce motif qu'on doit les suivre en ce qui regarde la quantité et la qualité des aliments autorisés. C'est évidemment en rapport avec les nécessités locales communes (restera à débattre la question des nécessités individuelles, éminemment personnelle, qu'une coutume ne peut connaître) que sont fixées les *Instructions* de vos Vicaires apostoliques, et en rapport avec les nécessités locales à connaître et à expérimenter, que sont données leurs *indications*.

Mais, instructions déterminées ou indications données, rien n'empêche un Ordinaire de profiter de certaines latitudes accordées par le droit, chaque fois par exemple qu'une loi sera adoucie. C'est ce qu'on a fait chez vous pour le repas du matin. Avant le Code, les néophytes ne prenaient rien : c'est qu'on avait prévu que c'était strictement suffisant, et pas excessivement pénible. Le can. 1251 § 1 déclarant toutefois que le déjeuner du matin et la collation du soir, en petite quantité, ne sont pas interdits, l'Ordinaire a pu très bien estimer et dire inutile la privation totale. C'est souvent sagesse de ne pas imposer aux hommes plus qu'il n'est nécessaire, et c'est assurément toujours charité En autorisant *un peu*, votre Ordinaire a interprété littéralement ce can. 1251 § 2, et en fixant *de banane*, il a déterminé quelle devait être la coutume du lieu, et a dirigé sa formation. Tout est parfaitement correct, et dans les purs esprit et lettre de la loi.

Quant aux indults, ils demeurent acquis. Même délivrés avant le Code, et pourvu que le Code ne les déclare pas expressément abolis, ils subsistent (cf. can. 4). Vos indults sont valides, et encore applicables.

Il s'ensuit que rien donc, actuellement, ne vous autorise à manger des œufs à la collation les jours de jeûne. L'indult spécifiant que les œufs sont permis au repas principal, témoigne qu'ils ne sont pas autorisés le soir à la collation. Ceci en vertu d'une coutume universelle, ou à peu près, que rien n'est venu infirmer.

Q. — Une demoiselle, née en France, de race et de religion israélite, épouse civilement un Roumain, également israélite. Après quelques années de cette union, et la naissance d'un enfant, il y a séparation, puis divorce.

Un jeune homme catholique et de très bonne famille, croyant cette jeune femme libre, veut l'épouser. et demande s'il pourra obtenir, selon son désir, le mariage religieux.

Entre confrères, on discute, et les avis sont partagés. Les uns affirment nettement qu'on ne peut pas refuser le mariage religieux à ces fiancés, vu que la femme n'est liée par aucun lien religieux, et à l'appui, ils citent des exemples de personnes qui, dans la même situation, se sont mariées à l'église.

D'autres prétendent que la jeune femme n'est pas libre, car, disent-ils, l'Eglise considère comme réel et indissoluble, à l'instar d'un mariage religieux, l'union, même uniquement civile, entre israélites.

Qu'en pense le cher et docte *Ami ?*

R. — « Le mariage civil conclu entre deux infidèles doit être tenu pour valide, sous réserves du droit naturel et du droit divin. » (De Smet, *De Sponsalibus et Matrimonio*, p. 402).

La juive française et le juif roumain sont des infidèles, et sont régis par le droit des infidèles, les juifs n'ayant pas une place à part, ni une législation spéciale, pour ce qui est du mariage. Les infidèles ne sont pas tenus aux règles ecclésiastiques concernant le mariage, vu qu'ils ne sont pas des sujets de l'Eglise, qualité et condition qui ne s'acquièrent que par le baptême. Mais leur mariage est régi par le droit naturel et par le droit divin, auxquels personne ne peut se soustraire.

Le mariage des infidèles en règle avec ces droits est dit légitime, *matrimonium legitimum* (can. 1015 § 3). Ce mariage est indissoluble tant que les conjoints demeurent dans l'infidélité. Ce ne sera que la foi, la conversion de l'un des conjoints, qui pourra créer un cas de dissolution de ce mariage (cf. can. 1120 § 1).

Peu importe qu'il y ait eu, pour présider au mariage, des rites religieux. Quelle valeur l'Eglise peut-elle reconnaître aux rites religieux juifs ? Quels effets pourrait-elle leur assurer ? Aucune valeur, aucun effet, *pour eux-mêmes*, assurément. Dans le cas, il y a eu consentement matrimonial exprimé, ou qui, du moins, doit être estimé matrimonial jusqu'à la preuve rigoureuse du

contraire, par deux parties non soumises à des formes autres que les civiles, en règle avec le droit naturel et le droit civil.

Si l'on peut citer des cas où, dans ces conditions, un conjoint infidèle marié et un conjoint catholique ont reçu la bénédiction nuptiale, il n'y a qu'à dire que le second mariage est nul si le premier n'a pas été déclaré dissous régulièrement, ou cassé par le Pape, et au surplus, que ces cas sont assurément fort regrettables. Il n'y a, dans aucun de ces deux jugements nécessaires, aucun motif d'ajouter un cas de plus à ces cas antérieurs, déplorables, s'ils existent réellement. Ceux qui citent ces cas ne connaissent pas toujours, d'ailleurs, toutes les circonstances, et à moins de les connaître, on devrait s'abstenir de mettre ces faits en circulation, et de les apporter comme arguments.

Au demeurant, ces cas ne sont pas impossibles, mais leur exemple ne justifie rien, pas même eux.

Q. — Les gouttes de sang qui se trouvent sur les instruments de la Passion (croix, épines, etc.), sont-elles adorables d'un culte de latrie absolu ? (Se rappeler le miracle d'Adria, *Ami* 1912, p. 804).

R. — Il semble que la clef de la solution du problème doive être cherchée en cette autre question agitée par les théologiens : ces « gouttes de sang » sont-elles encore hypostatiquement unies à la divinité ?

S. Thomas semble affirmer (notamment *Quodlibet* V, a. 5) que *tout* le sang versé dans la Passion a été repris par le Christ dans la résurrection ; les traces de sang qu'on observe sur certaines reliques auraient donc une origine différente et miraculeuse. (Cf. *Suppl.*, q. 54, a. 2, ad 3). Toutefois, la plupart des auteurs, tout en se ralliant à l'opinion de S. Thomas en ce qui concerne la plus grande partie du sang versé à la Passion, — *quantitas notabilis*, dit De Lugo, — considèrent qu'il n'est ni hérétique ni erroné d'affirmer que les traces de sang observées sur certaines reliques de la Passion ont pour origine le sang versé par le divin Sauveur lui-même en ces heures douloureuses. (Voir Suarez, *De Incarnatione*, disp. 15, sect. 6, n. 22 sq. ; Vasquez, *In III*, dip. 36, c. 8 ; De Lugo, *De Incarnatione*, disp. 14, sect. 5).

Avec ces auteurs, nous acceptons volontiers l'authenticité des précieuses reliques du sang divin.

Mais ces reliques sont-elles encore unies hypostatiquement à la divinité ? Séparées du corps du Christ après la Résurrection, font-elles encore partie de la personne de Jésus ? — La réponse négative ne saurait faire de doute. Outre qu'il serait métaphysiquement difficile de concevoir l'unité personnelle dans cette dispersion de gouttes de sang, il répugne physiquement que ces gouttes de sang soient demeurées formellement du sang humain. Ce sont des restes, plus exactement des traces laissées par le contact du sang de Jésus ; mais le sang humain depuis longtemps est chimiquement décomposé et, comme tel, n'existe plus. Disons donc que ces reliques saintes ne sont plus le sang du Christ, mais sont infiniment vénérables en raison du rapport intime et originel qu'elles présentent avec ce sang précieux.

Ce mot de « rapport » indique bien que le culte que nous devons rendre aux « gouttes de sang » laissées sur les instruments de la Passion, ne peut être qu'un culte relatif. Nous adorerions le sang de Jésus d'un culte absolu, si ce sang était vraiment encore le sang du Sauveur, vivifié par son âme et uni à sa divinité. Mais les traces laissées par ce sang ne font que nous rappeler Jésus et ne méritent qu'un culte relatif de latrie.

Le miracle d'Adria et les miracles similaires (traces de sang se présentant à certaines époques de l'année avec la couleur vive du sang animé) ne peuvent changer cette solution. Ce miracle, en effet, n'implique pas que le sang de Jésus, hypostatiquement uni à la divinité, redevienne présent au moment où s'observe le phénomène. Ce sang coloré et vivant, miraculeusement reproduit, n'est pas nécessairement le sang de Jésus, encore qu'en raison de son rapport avec lui, il puisse attester l'authenticité de la relique et la légitimité du culte relatif de latrie qu'on lui rend.

Q. — 1° A propos de l'*Index*, l'*Ami* voudrait-il expliquer ce qu'il faut entendre exactement par *edita* ? Quand peut-on commencer à dire d'un écrit, d'une publication, qu'ils sont *édités*, et soumis en conséquence à toutes les prescriptions canoniques en cet ordre ? *Quid* des bulletins paroissiaux ?

2° Le vicaire général est-il dispensé *à jure* de l'*Index* ?

R. — Ad I. Les œuvres sont *éditées*, c'est-à-dire *mises au jour*, lorsqu'elles sont en vente, et que tout venant peut se les procurer. La censure préalable, ainsi que les autorisations à demander doivent précéder, et non suivre, ce stade de la publication, ou coïncider avec lui.

Les bulletins paroissiaux n'ont pas dans le droit une place à part. Publiés par des ecclésiastiques, ils sont soumis à toutes les lois qui regardent les œuvres imprimées des clercs, de ce genre, c'est-à-dire les journaux et périodiques.

Ad II. Ce que vous appelez l'*Index* comprend probablement deux parties bien distinctes : les règles préalables de la publication, et la prohibition de lecture des livres condamnés.

Le can. 1401 exempte, mais seulement de la seconde partie (des lois prohibitives de lecture), les cardinaux, les évêques même titulaires, et autres Ordinaires. Voyez le can. 198, qui dit que sous le nom d'Ordinaires employé par le droit sont compris un certain nombre de personnes que le canon énumère. Ces individualités désignées sont toujours comprises sous le terme ORDINAIRE, à moins que parmi elles « quelqu'une soit expressément exceptée. » Parmi les personnes énumérées au can. 198 § 1, se lisent les vicaires généraux. Le

can. 1401, par ailleurs, n'excepte pas expressément, ni de quelque façon que ce soit, les vicaires généraux.

Il faut donc conclure que les vicaires généraux sont exemptés des lois prohibitives de la lecture des ouvrages.

LITURGIE

Q. — 1° Le dimanche de la Quinquagésime, la messe d'enterrement *corpore præsente* est-elle permise là où le Saint-Sacrement, à cause du grand éloignement de la plupart des villages, ne reste exposé pour les Quarante-Heures qu'entre les messes ?

2° La messe d'enterrement *corpore præsente* peut se chanter certains dimanches. Est-ce exact même pour les paroisses où il n'y a qu'un prêtre et où l'on serait alors amené à omettre la messe du jour ?

3° La messe des Présanctifiés est-elle un vrai sacrifice, et le prêtre qui officie peut-il accepter un honoraire le Vendredi Saint ?

R. — Ad I. Dans une église où le Saint-Sacrement est publiquement exposé, les messes de *Requiem*, quelles qu'elles soient, sont et demeurent interdites tant que dure effectivement l'exposition. (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 12 [1]).

Si donc, dans la circonstance envisagée par notre consultant, il y a une sépulture à faire, l'exposition publique du Saint-Sacrement peut et doit être préalablement interrompue. Rappelons qu'elle ne saurait l'être sans que la bénédiction du Saint-Sacrement fût alors donnée avec le cérémonial voulu. (S. R. C., 12 juillet 1899, n. 3713). Ce cérémonial comporte d'obligation : le port de la chape et, un peu plus tard, du voile huméral par le célébrant, le chant du *Tantum ergo*, l'encensement du Saint-Sacrement, le chant de l'oraison, la bénédiction avec l'ostensoir, enfin la reposition de la sainte Hostie dans le tabernacle [2].

Ad II. D'après les Nouvelles rubriques du Missel (*loc cit.*) toute messe de *Requiem*, — même celle de la sépulture *corpore præsente*, — est défendue chaque fois que l'on se trouve dans l'obligation de célébrer la messe de paroisse [3] et qu'il n'y a pas d'autre prêtre auquel on puisse confier le soin de remplir cette obligation.

Il en est ainsi, en principe, le dimanche dans une église paroissiale où le curé est seul à célébrer. Mais si, v. g., le curé était autorisé à biner et qu'un indult apostolique lui permît d'appliquer aussi la messe de binage à une intention rétribuée, à la condition d'en remettre intégralement les honoraires à l'Ordinaire en faveur d'une œuvre pie déterminée, il pourrait, à ladite condition, célébrer, le cas échéant, la messe de *Requiem* le dimanche pour une sépulture, le cadavre étant présent.

Ad III. Bien que la « messe des Présanctifiés » emprunte à l'Ordinaire de la « messe des fidèles » un certain nombre de rites, on ne saurait y voir un véritable sacrifice eucharistique, puisqu'il ne s'y fait pas de consécration du pain et du vin. Elle n'est pas même un complément intégrant et nécessaire du sacrifice eucharistique offert la veille ; autrement, elle devrait toujours et partout être célébrée par le prêtre qui, le Jeudi Saint, a consacré l'hostie réservée pour le lendemain : ce qui n'est aucunement prescrit. — En réalité, la « messe des Présanctifiés » consiste uniquement dans la communion du prêtre qui célèbre la fonction publique du Vendredi Saint, jour *aliturgique*. (Cf. Gardellini, *Suffragium super de r 2636* S. R. C. ; card. Gasparri, *Tractatus canonicus de Ssma Eucharistia* t. I, n. 24).

Au cours de cette fonction, il est vrai, le mot *sacrificium* revient plusieurs fois sur les lèvres du célébrant, v. g. dans la prière *In spiritu humilitatis, etc.*, et dans l'invitation à prier : *Orate fratres, etc.* Toutefois, ce mot n'a pas alors le sens de sacrifice propre et véritable, mais de sacrifice au sens large. Il désigne ou bien l'action sacrée accomplie à ce moment, ou bien des actes de culte intérieur, ou bien l'Hostie consacrée elle-même, présente à ce moment sur l'autel. (Cf. Gardellini, *loc. cit.* ; card. Gasparri, *loc. cit.*).

Puisque la « messe des Présanctifiés » n'est pas un véritable sacrifice eucharistique ni, par conséquent, une messe au sens strict du mot, il s'ensuit que le prêtre qui la célèbre ne peut pas recevoir pour cela un honoraire.

Q. — 1° Comment un curé doit-il dresser son *Ordo* pour la fête et l'octave de sainte Barbe (4 décembre), titulaire de son église ? Quelles leçons doit-il dire à matines ? L'octave de l'Immaculée-Conception a-t-elle la préséance ?

2° Comment un autre curé aurait-il dû dresser son *Ordo* pour la fête et l'octave de S. Anicet (17 avril) ?

R. — Ad I. Voici l'*Ordo* perpétuel de la fête et de l'octave de Ste Barbe pour les églises qui ont cette sainte comme titulaire [1] :

Le 3 décembre. — 1res Vêpres de la fête suivante, sans autre mémoire que celle de la férie de l'Avent.

Le 4 — Ste Barbe, vierge et martyre, titulaire de l'église, *double de 1re classe avec octave commune.* — Rouge. — Tout l'office est pris au commun des vierges : à matines, leçons (*Confitebor*) du 1er nocturne *2° loco* ; celles des 2e et 3e nocturnes, *1° loco* [2]. A laudes, mémoire de S. Pierre Chrysologue, *double*, et de la férie. — A la messe (*Loquebar*) mémoire de S. Pierre Chrysologue (seulement aux messes privées), puis de la férie ; *Credo* (et de même pendant toute l'octave, sauf le 7, si l'on dit ce jour-là la messe de la vigile de l'Immaculée-Conception). Aux 2es vêpres, mémoire de la férie seulement.

[1] Cf. S. R. C., 19 décembre 1829, n. 2671 ; 19 juin 1875, n. 3357 ; 13 juin 1900, n. 4058, ad 2 ; 31 mars 1909, n. 4235, ad 7.

[2] Cf. *Ami* 1926, p. 592

[3] Pour savoir ce qu'il faut entendre par *messe de paroisse*, voir *Ami* 1925, p. 208, col. 1, note 1 ; 1927, p. 95, col. 1.

[1] C'est d'après le calendrier de l'Eglise universelle que nous avons établi cet *Ordo* et le suivant.

[2] On ne saurait, sans une permission spéciale du Saint-Siège, lire au 2e nocturne les leçons historiques propres de Ste Barbe qui se trouvaient autrefois dans le Bréviaire, aux *Officia propria pro aliquibus locis*. (Cf. S. R. C., 11 août 1877, n. 3431, p. II, ad 2).

Le 5. — De l'octave, *semi-double*. — Rouge. (Les messes votives ou de *Requiem*, même privées, sont permises). — A toutes les heures canoniales, antiennes et psaumes de la férie. A matines, leçons du 1er nocturne, de l'Ecriture occurrente ; leçons du 2e nocturne, du commun des vierges *2o loco ;* du 3e nocturne, comme hier. A laudes, mémoire de la férie et de S. Sabbas. — A la messe, mêmes mémoires qu'à laudes ; *Credo*. — Vêpres de la fête suivante (S. Nicolas), mémoire de l'octave et de la férie.

Du 6 au matin du 10 inclusivement, sauf en la fête de l'Immaculée-Conception. — A l'office et à la messe, soit de la fête occurrente, soit de l'octave de l'Immaculée-Conception, octave qui a la préséance sur celle de Ste Barbe (cf. Nouv. rubr. du Bréviaire, tit. II, n. 1, et tit. III, n. 1), il y a à commémorer cette dernière octave.

Le 10, à vêpres, et le 11. — Office du jour octave de Ste Barbe, *double majeur*. — A toutes les heures canoniales, antiennes et psaumes de la férie. Aux 1res vêpres, mémoire de l'autre octave, de S. Damase Ier, *semi-double,* et de la férie. — Au 1er nocturne des matines, leçons de l'Ecriture occurrente ; aux 2e et 3e nocturnes, leçons comme au jour de la fête ; 9e leçon de S. Damase. A laudes, mémoire de S. Damase, de l'octave de l'Immaculée-Conception, puis de la férie. — A la messe [1], mêmes mémoires qu'à laudes ; *Credo ;* préface de la T. Ste Vierge. — Aux 2es vêpres, mémoire de l'octave de l'Immaculée-Conception (par l'antienne des 1res vêpres), de S. Damase et de la férie.

Quant à la solennité extérieure de la Sainte-Barbe, si, en cas d'incidence du 4 décembre en semaine, on la célèbre le dimanche suivant, — 2e de l'Avent et donc dimanche majeur, — ce ne peut être que par l'addition de l'oraison de la sainte, sous une seule et même conclusion, à la première oraison de la messe chantée et aussi d'une autre messe basse conformes à l'office récité [2]. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3).

Ad II. Supposé que S. Anicet soit le titulaire de l'église, la célébration de la fête et de l'octave de ce saint devait, cette année, être ordonnée comme suit :

Le 16 avril. — 1res Vêpres de la fête suivante, sans aucune commémoraison.

Le 17. — S. Anicet, pape et martyr, titulaire de l'église, *double de 1re classe avec octave commune*. — Rouge. — Office et messe du commun des martyrs au temps pascal *1o loco*. Au 1er nocturne de matines, leçons *A Mileto ;* au 2e nocturne, 4e leçon propre, 5e et 6e *Dignum et congruum est* et *Annuntiemus*, du commun. — Messe *Protexisti*, avec l'évangile *Ego sum vitis vera* [3] *; Credo* pendant toute l'octave ; préface du temps pascal. — 2es Vêpres sans mémoire.

Du 18 au matin du 20 inclusivement. — De l'octave de S. Anicet, *semi-double*. — Rouge. (Les messes votives ou de *Requiem*, même privées, sont permises). — Antiennes et psaumes de la férie. Au 1er nocturne de matines, leçons de l'Ecriture occurrente ; au 2e nocturne, leçons du commun des martyrs au temps pascal, alternativement *2o* et *1o loco* [1] ; au 3e nocturne, leçons comme au jour de la fête. — A la messe, 2e oraison *Concede nos*, 3e *Ecclesiæ* ou pour le pape ; *Credo*. — Vêpres sans mémoire.

Du 20, à vêpres, au matin du 23 inclusivement. — A l'office et à la messe, mémoire de l'octave [2].

Le 23, à vêpres, et le 24. — Office du jour octave de S. Anicet, *double majeur*. — Rouge. — Antiennes et psaumes de la férie. Aux 1res vêpres, mémoire de S. Georges, puis de S. Fidèle de Sigmaringen (par l'antienne des 2es vêpres et le verset *Lux perpetua*). — Au 1er nocturne de matines, leçons de l'Ecriture occurrente ; aux 2e et 3e nocturnes, leçons comme au jour de la fête ; 9e leçon de S. Fidèle. A laudes, mémoire de ce saint (par l'antienne et le verset des 1res vêpres). — A la messe [3], mémoire de S. Fidèle ; *Credo*. — 1res Vêpres de la fête suivante, sans mémoire.

La solennité extérieure de S. Anicet pouvait être renvoyée au dimanche suivant (22 avril), et être célébrée ce jour-là par une messe chantée et par une autre messe basse du saint, avec *Gloria* et *Credo*, mémoire et dernier évangile du dimanche.

Q. — Quelle est donc la raison pour laquelle, au temps de la Septuagésime et du Carême, le psaume *Confitemini* passe de prime à laudes ?

J'ai cherché dans tous les vieux liturgistes que j'ai pu me procurer, mais sans y rien trouver.

Je connais la raison donnée par Tetamo et reproduite par le P. Aloysius a Carpo dans son *Kalendarium perpetuum*, p. 234. J'ai peine à croire que ce soit la vraie.

R. — Le temps qui va de la Septuagésime à Pâques est une époque de l'année liturgique où l'Eglise nous invite tout particulièrement à gémir sur nos fautes passées [4]. Aussi, chaque fois qu'à cette époque on fait l'office du temps, le premier psaume des laudes est-il le psaume pénitentiel par excellence, *Miserere mei, Deus*.

Or, il serait étrange que, des sentiments de componction exprimés dans ce psaume, on passât

[1] On peut aussi célébrer ce jour-là *ritu festivo* la messe — même privée — de S. Damase. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit IV, n. 4 ; tit VII, n 1).

[2] Cette addition ne saurait être faite à la messe de la solennité transférée de l'Immaculée-Conception, si l'on était autorisé à célébrer ladite messe en ce même dimanche.

[3] A la vérité, la messe de S. Anicet a, dans le Missel, un autre évangile. Mais comme, pour ce dernier, il n'y a pas d'homélie dans le Bréviaire, et que l'évangile de la messe doit être le même que celui de l'office, il fallait, dans la circonstance, prendre tant pour la messe que pour l'office l'évangile du commun. (Cf S. R. C., 22 août 1818, n. 2587, ad 5).

[1] Le 20 et le 24 avril, le septième répons devait être *Tristitia vestra*, au lieu de *Ego sum vitis*, déjà récité ces jours-là au 1er nocturne. (Nouv. rubr. spéc. du Bréviaire).

[2] A laudes des 21 et 23 avril, la mémoire de l'octave de S. Anicet était à faire par l'antienne et le verset des 1res vêpres ; aux vêpres du 22, il fallait prendre pour cela l'antienne des laudes et le verset *Lux perpetua*. — Il n'y avait ces mêmes jours ni mémoire de la Croix à vêpres et à laudes, ni prières à prime.

[3] Il était aussi permis de célébrer ce jour-là *ritu festivo* la messe de S. Fidèle de Sigmaringen (Voir col. préc., note 1).

[4] Cf. Dom Guéranger, *L'Année liturgique, Le temps de la Septuagésime,* ch. III.

sans transition à la grande joie qui éclate dans le psaume 99 *Jubilate* C'est pourquoi ce psaume 99 qui, durant le reste de l'année, est le deuxième des laudes du dimanche, n'a pu être maintenu pendant l'époque susdite. On lui a substitué le psaume *Confitemini* de prime, psaume qui, excitant à la confiance en la bonté miséricordieuse de Dieu, vient fort opportunément après le *Miserere* [1].

Les psaumes *Dominus regnavit* et *Jubilate*, dont la récitation se trouve ainsi empêchée à laudes, sont alors reportés au commencement de prime, à la place du psaume *Confitemini*.

Q. — L'ondoiement en dehors du danger de mort est prohibé par le nouveau Code de droit canonique.

Comment se fait-il que certains évêques aient maintenu néanmoins les autorisations d'ondoyer en dehors du péril de mort ?

Peut-on blâmer un curé qui refuse de demander ces autorisations, en disant aux familles qui les sollicitent que l'évêque n'a plus ce droit, et qu'il ne peut permettre que de conférer le baptême au domicile des parents avec toutes les cérémonies ?

Avec la permission d'ondoiement, accordée moyennant un honoraire assez élevé, les parents se croient autorisés à retarder indéfiniment les cérémonies du baptême. Devant le refus du curé, ils sont moins négligents pour le baptême à l'église.

N'y aurait-il pas intérêt à rendre générale cette manière de faire ?

R. — Il faut louer sans réserve un curé qui s'efforce de faire disparaître de sa paroisse la déplorable pratique de l'ondoiement. Il entre ainsi pleinement dans l'esprit de l'Eglise, laquelle ne veut pas que, sauf en cas de danger de mort, on sépare le rite essentiel du baptême des cérémonies traditionnelles, — si vénérables et par leur antiquité et par leur signification, — qui le précèdent et l'accompagnent. (*Codex*, can. 759, § 2) [2].

Le meilleur moyen d'abolir un abus qu'il eût fallu empêcher de s'implanter, c'est d'instruire aussi complètement que possible les fidèles de l'importance de ces cérémonies saintes et de leur montrer l'anomalie qu'il y aurait à en différer l'accomplissement jusqu'après le baptême. Qu'après cela un curé ne se prête pas à solliciter des dispenses d'ondoiement, soit ! Mais il doit se garder de paraître vouloir faire à ce propos la leçon à l'Ordinaire [3].

Q. — La messe devant le Saint-Sacrement exposé au même autel n'est pas conforme à l'esprit de l'Eglise, puisque toutes les prières qui précèdent la consécration semblent appeler la venue de N.-S. sous les saintes espèces, et que le prêtre est obligé de tenir compte du Saint-Sacrement exposé et de l'honorer par certaines génuflexions.

Comment se fait-il que l'Eglise ait prescrit les cérémonies supplémentaires à observer alors, puisqu'elle n'admet pas la célébration de la messe dans ces conditions ? Pourquoi ne remédie-t-elle pas par une défense formelle à ces anomalies ?

R. — On ne trouve ni dans le Missel ni dans le Cérémonial des évêques l'exposé des cérémonies à observer à la messe, soit solennelle, soit simplement lue, célébrée devant le Saint-Sacrement publiquement exposé. Ce sont les auteurs qui ont entrepris de décrire celles-ci.

A la vérité, la S. C. des Rites a élucidé de ces cérémonies quelques points sur lesquels on l'avait consultée. Elle ne pouvait opposer alors à ses consultants des fins de non-recevoir, puisqu'elle-même tolère dans un cas de nécessité, ou pour une raison vraiment sérieuse, ou si l'on a obtenu pour cela un indult, la célébration de la messe à l'autel où le Saint-Sacrement est publiquement exposé [1]. Mais elle a profité de toutes les occasions pour rappeler combien la célébration dans de telles conditions est opposée à son esprit et à ses désirs [2].

Q. — Dans un hôpital et dans une communauté religieuse, voici comment on porte la sainte communion aux malades qui ne peuvent pas descendre à la chapelle :

Les malades sont dans des chambres contiguës, dont les portes donnent sur le même corridor. On place dans ce corridor une table où l'on met l'eau bénite et tout ce qui est nécessaire. Le prêtre dépose le Saint-Sacrement sur cette table, et là, il dit une fois pour toutes les prières qui précèdent la distribution de la communion, va donner celle-ci à chaque malade dans sa chambre, revient à la table du corridor pour dire les prières qui suivent la communion, y donne la bénédiction aux malades, puis retourne à la chapelle.

Est-ce régulier, ou bien faut-il répéter dans chaque chambre et pour chaque malade les prières qui précèdent la communion et celles qui la suivent ?

R. — Si, dans le corridor, la table destinée à recevoir le saint ciboire est placée de telle manière que chaque malade puisse, de sa chambre, ouïr la voix du prêtre récitant près de cette table les prières prévues par le Rituel pour la communion des infirmes à domicile, ces prières peuvent n'être dites et la bénédiction finale n'être donnée qu'une seule fois. Sans cela, il faudrait préparer dans le corridor autant de tables qu'il serait nécessaire pour que chaque infirme fût à portée de la voix du prêtre [3].

Q. — A la suite des dernières explications de l'*Ami* sur le port secret du viatique, je demanderais en plus si un curé de campagne, autorisé par l'évêque, peut porter le Saint-Sacrement *in nigris*, sans aucun signe extérieur de sa démarche, soit à pied, soit en autobus ou en voiture, — en se réservant de se revêtir du surplis et de l'étole à la maison du malade, — en plein jour comme la nuit.

Supposons v. g. un curé très isolé, qui n'a aucun enfant de chœur dans le bourg et dont les paroissiens ne tiennent pas à venir le chercher en voiture pour cette cérémonie. Vaut-il mieux ne pas porter le viatique aux malades, même lorsqu'ils le désirent ?

R. — On lit dans le *Codex* (can. 849, § 2) : « Quando privatim sacra communio infirmis ministratur, reverentiæ ac decentiæ tanto sacramento debitæ sedulo consulatur, servatis a Sede Apostolica præscriptis normis [4]. »

[1] Cf. Maugère, *Le Bréviaire romain commenté*, p. 250.
[2] Cf. *Ami* 1914, p. 382 et 628 ; 1919, p. 129.
[3] Cf. *Ami* 1922, p. 704.

[1] Cf. *Ami* 1926, p. 365-366.
[2] Elle l'a encore rappelé le 27 juillet 1927. (Cf. *Ami* 1927, p. 585).
[3] Cf. *Ami* 1912, p. 815 ; 1927, p. 636.
[4] Cf. S. C. des Sacrements, 23 décembre 1912, ad 3. (*Ami* 1913, p. 72).

Quelles sont les prescriptions du Saint-Siège relativement au port privé de la sainte communion aux infirmes ? Le nouveau Rituel (tit. IV, c. IV, n. 29) les résume ainsi : « Quando ex justa et rationabili causa, privatim sacra communio ad infirmos defertur, sacerdos saltem stolam semper habeat propriis coopertam vestibus ; in sacculo seu bursa pyxidem recondat, quam per funiculos collo appensam in sinu reponat ; et numquam solus procedat, sed uno saltem fideli, in defectu clerici, associetur. Cum autem ad infirmi cubiculum pervenerit, sacerdos superpelliceum quoque induat cum stola, si illud ante non induerit. »

Comme on le voit, le prêtre autorisé à porter *privatim* la communion aux infirmes doit prendre *au moins* l'étole. Il se conformerait au désir de l'Eglise en se revêtant aussi du surplis [1]. Par dessus, il met un vêtement — douillette ou manteau — qui puisse être facilement enlevé.

Il peut, au besoin, aller à cheval ou en voiture [2].

Dans le cas dont il s'agit, l'Eglise a donc réduit au minimum ses exigences, afin de ne pas priver les infirmes du réconfort que leur apporte la sainte communion.

Q. — 1° *L'Ami* pourrait-il me donner la réponse à l'objection suivante, faite par un protestant qui avait assisté à un de nos offices funèbres : « Pourquoi asperger et encenser le catafalque en l'absence du cadavre ? C'est abuser de l'eau bénite que d'asperger simplement le drap mortuaire qui recouvre le catafalque. »

2° Ayant les pouvoirs nécessaires, j'ai érigé deux Chemins de croix. Pour l'un, je n'avais pas d'encensoir, bien que le Rituel le demande ; pour l'autre, j'ai omis des prières par suite de distraction.

Les Chemins de croix sont-ils canoniquement érigés ?

3° Quelqu'un se trouvant dans une église, pour y faire quelques prières, au moment où se dit une messe, mais n'ayant pas d'ailleurs l'intention d'entendre celle-ci, peut-il rester à genoux pendant la lecture de l'évangile, ou bien doit-il se conformer à l'attitude de l'assistance ?

4° Quelle est, pour le clergé et pour le peuple, la révérence à faire en passant devant le maître-autel où l'on ne conserve pas le Saint-Sacrement, mais sur lequel est la croix ? Nos catholiques font toujours la génuflexion.

5° Sur quoi se base-t-on pour décréter la fête d'un saint double, semi-double ou simple ?

R. — Ad I. Parmi les raisons que les auteurs donnent de l'aspersion et de l'encensement du cadavre à l'absoute, il en est qui valent également pour celle-ci lorsqu'elle est faite seulement sur une représentation funèbre.

L'aspersion d'eau bénite et l'encensement que l'on fait sur les morts, — ou qu'en l'absence de leur corps on fait soit sur un catafalque, soit même sur un simple drap mortuaire, — ont pour but de montrer que les défunts sont en communion avec nous et qu'ils participent aux suffrages de l'Eglise ; de soulager leur âme non seulement par l'Oraison dominicale qui se récite en même temps, mais aussi par l'application, qui leur est faite, des prières de la bénédiction de l'eau et de l'encens. L'encensement signifie en outre que, de leur vivant, les défunts ont su, par leurs bonnes œuvres, se rendre agréables à Dieu, comme un encens de suave odeur [1].

Comme on le voit, l'aspersion et l'encensement ne sont nullement hors de propos dans une absoute faite en l'absence du cadavre.

Ad II. *a)* Dans la cérémonie d'érection d'un Chemin de croix, l'encensement n'est prévu par le Rituel (Append., II, *Benedictiones pr. nonnull. Ordin.*, 1) que pour la bénédiction des tableaux des stations, non pour celle des croix. Encore y est-il prescrit uniquement *ad solemnitatem*, et non pas *ad validitatem* ; la preuve, c'est que, d'après la rubrique même de la bénédiction, il peut être omis si l'érection du Chemin de croix a lieu dans un oratoire privé.

Du reste, si la présence des quatorze croix bénites est nécessaire pour le gain des indulgences du Chemin de la croix, il n'en est pas de même des tableaux représentant les quatorze stations traditionnelles de la voie douloureuse. (Cf. S. C. des Indulg., 13 nov. 1837, *Cameracen.* ; 20 sept. 1839, *Agennen.*, ad 1). C'est pourquoi l'invalidité éventuelle de la bénédiction de ces tableaux n'entraînerait certainement pas l'invalidité de l'érection du Chemin de la croix.

b) Quelles prières notre consultant a-t-il involontairement omises en érigeant l'un des Chemins de croix ? Il ne l'indique pas. Nous ne saurions donc essayer de lui donner une solution. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que, si les prières oubliées appartiennent exclusivement à la bénédiction des tableaux, leur omission, d'après ce qui a été dit ci-dessus, n'a point compromis la validité de l'érection du Chemin de la croix.

Ad III. Si la personne dont il s'agit restait à l'église tout le temps de la messe, elle ferait bien d'unir ses prières à l'oblation du saint sacrifice, et par conséquent de conformer son attitude à celle de la pieuse assistance.

Si, au contraire, elle ne se trouvait là qu'en passant, v. g. au moment de l'évangile, elle pourrait, à son gré, ou bien imiter les mouvements des autres fidèles, ou bien, — surtout dans le cas où elle se tiendrait un peu à l'écart, — demeurer à genoux.

Ad IV. Lorsque le Saint-Sacrement n'est pas au maître-autel, les ecclésiastiques doivent, — du moins s'ils sont en habit de chœur, — saluer néanmoins par une génuflexion la croix de cet autel. (Cérém. des év., l. I, c. XVIII, n. 3 ; Missel, *Ritus celebr. missam*, tit. IV, n. 7 ; S. R. C., 30 août 1892, n. 3792, ad 11 ; 24 nov. 1899, n. 4048, ad 4) [2]. Il y a exception pour les prélats, les chanoines là où ils peuvent porter légitimement leurs insignes, le célébrant paré d'ornements sacrés, et les chapiers, mais seulement lorsque ces derniers

[1] Le P. Hægy (*Manuel de Liturgie*, 13e édit., t. I, p. 618, note) fait justement remarquer combien l'emploi de la *cotta* est avantageux dans la circonstance.

[2] Cf. Rituel, *loc. cit.*, n. 13 ; S. R. C., 23 mai 1846, n. 2908.

[1] Cf. Durand de Mende, Gavanti, Cavalieri, de Herdt, Périn, etc.

[2] On saluerait de la même manière la croix d'un autre autel où s'accomplirait quelque fonction liturgique.

saluent la croix conjointement avec le célébrant. (Cérém. des év., *loc cit.*. et l. II, c. III, n. 3 et 10 ; S. R. C., 22 déc. 1612, n. 306 ; cf. 25 sept. 1875, n. 3377, ad 2).

Quant aux fidèles, on ne peut que les encourager à saluer, en toute circonstance, par une génuflexion la croix du maître-autel.

Ad V. « Pourquoi trois degrés dans les fêtes ? » se demande Maugère [1]. — « Il y a trois raisons principales : 1° La diversité de mérite de ces saints sur la terre ; car leur sainteté a été plus ou moins grande, leur position et les services rendus à l'Eglise plus ou moins éclatants. 2° La diversité de gloire de ces saints dans le ciel, car S. Paul dit : *Alia claritas solis, alia claritas lunæ, et alia claritas stellarum ; stella enim a stella differt in claritate.* (I Cor., xv, 41). 3° La nature même des rapports entre un saint et certains pays. De là l'élévation de grade pour les patrons de royaume, de province, de lieu ; pour les titres d'église ; pour les saints dont on possède les reliques, etc. »

Q. — Le Mercredi Saint, j'étais de messe tardive. J'ai dit, en présence du cadavre d'un enfant de vingt-deux mois, la messe votive des SS. Anges en couleur violette (le violet m'a été imposé). De ma seule autorité, j'ai supprimé le *Gloria Patri* de l'introït et du *Lavabo*, le *Gloria in excelsis* et, partant, l'*Ite missa est*. Cette messe était basse.

Tout cela au grand étonnement de mon curé et du premier vicaire, qui me soutenaient que je n'avais pas le droit d'agir ainsi.

Je leur ai répondu : « Votre surprise me stupéfie, vu l'*Ordo* de Paris, et la Semaine Sainte, et les Nouvelles rubriques du Missel des morts, et le fait du convoi. »

Il me semble avoir très bien agi. Qu'en pensez-vous ?

R. — I. Votre principale erreur (car il y a eu de votre part plus d'une erreur dans le cas que vous soumettez à l'appréciation de l'*Ami*) a été d'assimiler la célébration de la messe votive des SS. Anges pour l'enterrement d'un petit enfant à la célébration de la messe de *Requiem* pour les funérailles d'un adulte. La première ne jouit nullement des privilèges concédés par les rubriques à la seconde, et voici pourquoi :

La messe de *Requiem* fait normalement partie des funérailles des adultes telles qu'elles sont prévues par le Rituel, tit. VI, c. III, n. 6. On comprend que l'Eglise tienne à assurer autant que possible à l'âme des défunts les suffrages contenus pour eux dans le formulaire de cette messe, et qu'elle ait doté celle-ci de privilèges spéciaux quant à la faculté de la célébrer.

Il n'en est pas de même de la célébration de la messe aux funérailles des petits enfants. Elle n'y est que permise, n'ayant pas pour but d'apporter à ces derniers un secours dont leur âme n'a pas besoin, mais de remercier Dieu de les avoir couronnés sans qu'ils aient combattu. Or, toute messe des vivants convient à un tel but. Aussi la messe votive des SS. Anges ne jouit-elle pour cela d'aucun privilège particulier : elle n'est autorisée dans la circonstance que les jours où le serait n'importe quelle autre messe votive célébrée pour une cause privée. (Cf. S. R. C., 30 janv. 1880, n. 3510).

[1] *Le Bréviaire romain commenté*, p. 144.

Si le Mercredi Saint — férie privilégiée — n'admet pas la célébration d'une messe votive solennelle *pro re gravi* (cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. II, n. 3), à plus forte raison il exclut la célébration d'une messe votive privée, comme serait celle des SS. Anges, même dite à l'occasion d'une sépulture d'enfant.

II. — En aucun cas il n'est permis de célébrer la messe votive des SS. Anges avec des ornements violets, ni d'y supprimer le *Gloria Patri* de l'introït et du *Lavabo* ou le *Gloria in excelsis*.

Q. — 1° L'*Ami* pourrait-il me dire de quelle façon doivent être chantées les Litanies de la Sainte Vierge, pour répondre à l'esprit de la S. C. des Rites et assurer le gain des indulgences ?

Faut-il répéter les invocations, comme on fait pour les Litanies des saints aux processions des Rogations ; ou bien peut-on se contenter de les chanter alternativement, le prêtre ou le chantre chantant v. g. : *Sancta Maria*, et le peuple répondant : *Sancta Dei Genitrix* ?

2° J'ai lu il y a quelque temps et je me rappelle d'une façon vague qu'après les prières de Léon XIII récitées à la fin de la messe basse, on peut dire le *De profundis* quand cette messe a été celle des morts. Connaissez-vous le décret l'autorisant ? J'ai cherché dans Hægy et dans Velghe, et je n'ai rien trouvé.

3° Pouvez-vous me dire si l'on peut aussi réciter le *De profundis* après une messe du jour ou votive, si cette messe est appliquée pour des défunts, lorsque les rubriques ne permettent pas de célébrer une messe en noir ?

R. — Ad I. Il est permis de doubler *une à une*, soit dans le chant, soit dans la récitation privée, les cinq premières invocations des Litanies dites de Lorette. (S. R. C., 6 nov. 1925, n. 4397, ad 6 [1]). Ce doublement, assez pratiqué même à Rome, a l'avantage d'écarter du même coup deux abus également réprouvés par la S. C. des Rites le 10 nov. 1921, n. 4367 [2] : l'omission de l'un quelconque des versets, et l'interversion de ceux-ci [3].

Quant aux autres invocations des mêmes litanies, on ne les double pas. Pour les chanter, il y a ordinairement alternance entre les deux chœurs ou entre la *schola* et le chœur. — Quel que soit le mode d'exécution adopté, ce qui importe pour obéir aux prescriptions de la S. C. des Rites et pour assurer le gain des indulgences, c'est que chaque invocation soit chantée intégralement. (S. R. C., 15 oct. 1920, n. 4362 ; S. C. des Indulg., 21 juillet 1919) [4]. On serait donc en défaut et l'on ne gagnerait pas les indulgences en réunissant v. g. trois de ces invocations avec, pour les trois, un seul *Ora pro nobis*. (*Ibid.*).

Ad II et III. Régulièrement, un prêtre encore revêtu d'ornements sacrés ne doit pas, sans l'assentiment de l'Ordinaire, réciter des prières à la suite de celles qui ont été prescrites par Léon XIII pour

[1] Cf. *Ami* 1926, p. 163.
[2] Cf. *Ami* 1922, p. 58.
[3] Cf. *Ami* 1923, p. 592, col. 2, ad II.
[4] Cf. *Ami* 1920, p. 41 et 655.